

Las potencias de la infancia

Michaël Foessel

Traducción de L Felipe Alarcón

«Nada conocemos de la infancia» (1990, 28)¹. Esta frase, extraída del prefacio al *Emilio* de Rousseau, al mismo tiempo que concentra todas las dificultades a las que se enfrenta una filosofía de la infancia, señala lo inmenso de su ambición. La ignorancia respecto de la infancia designa, en primer lugar, esa especie de distracción o ligereza, cuando no indiferencia, que caracterizan al sabio que se ve enfrentado al niño que ya no es y que sin duda no quiere volver a ser. La idea de Rousseau es que en la tradición filosófica la infancia es víctima de prejuicios, entre los cuales el central es precisamente que hacemos de ella el origen de los prejuicios. Incluso los pedagogos, y quizá sobre todo ellos, pasan por alto, se saltan el fenómeno de la infancia porque se dan como objetivo hacer salir al niño del estado de infancia. «Buscan siempre al hombre en el niño, sin pensar en

§ Filósofo, especialista en filosofía alemana y contemporánea. Fue profesor de la Université de Bourgogne y actualmente es profesor de filosofía en la École Polytechnique, en París. Es autor de *La Privation de l'intime* (2008), *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique* (2012), *Le temps de la consolation* (2015) y *Récidive. 1938* (2019). Recientemente fue publicada en español una traducción de su libro *La noche. Vivir sin testigos* (Metales Pesados, 2020, traducción de L Felipe Alarcón).

¹ Traducción modificada.

lo que es antes de ser hombre» (1990, 28), escribe Rousseau. Esta crítica está fundada en la circularidad del argumento: lo que debería buscarse está ya presupuesto, es decir, se pone al hombre ya hecho, al adulto, como norma de la infancia. Sorprendidos al no encontrar en el niño real al adulto que no es, se concluye que esa ausencia es una privación que debe remediarse a través de la educación. Poco importa aquí que el adulto signifique para Rousseau el hombre socialmente pervertido, de cuyos defectos la educación natural de Emilio debiera, precisamente, permitirle escapar. Lo que importa es que la infancia es desconocida por el hecho mismo de ser tomada como un «no todavía», una forma embrionaria y aproximativa del adulto en el que debe convertirse si la vida le es concedida.

En este prejuicio encontramos un tema que anima a la metafísica desde sus comienzos: el niño es, a lo más, un adulto en potencia. Pero esa potencia (*dynamis*) es también una impotencia si se la compara con lo que esta debe actualizar (la naturaleza del hombre como ser dotado de razón). Para Aristóteles las cosas son claras: «Todos los niños son pequeños enanos» (2000, 686b), es decir, seres cuya desproporción morfológica entorpece el movimiento. Es necesario entonces comprender el sentido del adulto «en potencia», pues podría pensarse que le da valor al niño al pensarlo como un ser en devenir. En realidad, Aristóteles estipula precisamente que, si por derecho es solo en la adultez que la razón se cumple, la infancia constituye en los hechos un obstáculo. En ella encontramos menos lo que anuncia que lo que impide la madurez (en particular, lo que se opone a la manifestación fisiológica de la superioridad del hombre: la postura erguida).

Quisiera, siguiendo algunas intuiciones de Rousseau, mostrar que la tesis según la cual la infancia es solo una potencia de otra cosa no es una constatación que venga de la experiencia, sino más bien una decisión filosófica ajustada a la experiencia que nosotros, los adultos, tenemos de los niños o los recuerdos que tenemos de nuestra propia infancia. Es cierto que a esta impotencia no le faltan signos sensibles. Emanan a veces de los niños mismos, que parecen enrabiarse con su propia debilidad corporal (gritos, llantos, pataletas). Pero la cuestión que se plantea es saber desde qué idea, o más bien desde qué imagen de la impotencia, la filosofía acusa a la impotencia de la infancia.

Conocer la infancia es tratar de reconquistar la potencia nativa que hay en ella y que no tiene necesidad de actualizarse en la madurez. Pero hay que ir más lejos todavía. «Nada conocemos de la infancia» podría efectivamente ser considerado un juicio del siglo XVIII, hoy afortunadamente superado. Precisamente desde que Rousseau confesó esta ignorancia, los saberes sobre la infancia no han cesado de multiplicarse. Psicología, sociología, historia, pedagogía, psicoanálisis, biología, ciencias cognitivas, etc.: todas esas ciencias han puesto a la infancia, o al menos a los niños, como objeto. Como si fuera necesario un examen de recuperación respecto de esta ignorancia que, este punto es fundamental y volveré a él, no existe nunca sin una cierta violencia.

No abordaré directamente el punto de si hoy sabemos más que ayer sobre la infancia. En cierto sentido es evidente que sí, pero quisiera tomar en consideración otra dimensión del juicio de Rousseau: si no conocemos la infancia es quizá porque es incognoscible, y esto en un sentido mucho más

profundo que aquel que consiste en decir que ya no somos niños. *Infans* es quien no puede hablar, a quien le falta la palabra. De allí la tentación de hablar en lugar de él, incluso cuando se quiere hablar por él. Evocaba al comenzar lo inmensamente ambicioso que es querer conocer la infancia. Esta ambición es tal vez desmesurada, pues la infancia nos devuelve a un punto que no es un conocimiento, o al menos no un conocimiento susceptible de decirse en un logos. Que no se pueda conocer significa entonces: conocerla sería necesariamente aplicarle saberes forjados después de ella y, en cierto sentido, hacerlo tomando como fundamento su pérdida. La pregunta se transforma entonces en la siguiente: ¿cómo puede la filosofía reconocer una potencia en aquello que todavía no es conocimiento? Es hacia allí que se encaminan las reflexiones que siguen.

Infancia y realización

Reducir la infancia a un estadio temporal de la vida es necesariamente ser arrastrado a comprenderla bajo la categoría de irrealización, de inacabamiento. La infancia estaría entonces reducida a los niños, y estos a seres en maduración cuya educación debe acelerar el paso al estado adulto. El tiempo de la infancia sería asimilable a una prehistoria cuyo fin habría que precipitar: hacer todo para que el individuo no se quede en la infancia. Evitar que se instale allí placenteramente, lo que le provocaría (¿quién sabe?) el deseo de volver. Se dice de los viejos un poco seniles que «vuelven a la infancia». De este modo se sugiere que la infancia es una regresión temporal siempre posible en el curso de la vida.

El interés de Rousseau es cuestionar el presupuesto según el cual, como primer estadio de la vida, el tiempo de la infancia debe ser abreviado por la cultura y la educación. El paradójico principio de la educación de Emilio es que no se trata de «ganar tiempo», sino, por el contrario, de «perderlo». La «educación negativa» tiene como principio no intervenir (o intervenir lo menos posible) en la «marcha de la naturaleza» que, en cada etapa de la vida, le entrega al individuo las facultades necesarias para la satisfacción de sus necesidades. Hay un naturalismo en Rousseau, en el sentido de que según él la naturaleza hace las cosas correctamente: no les da a los niños deseos que excedan sus fuerzas. Es la sociedad la que, a través de una mala educación, hace nacer de manera prematura deseos que el niño es incapaz de satisfacer y que entonces le provocan rabia (es «el niño robusto» de Hobbes, que se vuelve violento a fuerza de impotencia). Pero la infancia esencial que Rousseau intentar captar no está todo el tiempo en guerra: a cada momento solo quiere lo que puede. Es el sentido profundo de su inocencia, es decir, del principio de toda la antropología rousseauniana: la bondad natural del hombre. Bondad «natural» y no todavía moral, pues el niño ignora la diferencia entre bien y mal. Puede, a lo más, captar a través de los sentidos la diferencia entre lo útil y lo dañino, pero no está todavía en condiciones de darle un sentido moral. Según Rousseau, no hay ninguna razón para considerar que esa no-relación con el bien y con el mal es una impotencia. Mi propósito aquí no es discutir ese optimismo naturalista, sino entender qué implica desde el punto de vista de la clásica cuestión de la inmadurez infantil. La infancia no es un estadio de la vida, sino una condición en la que es necesario que Emilio se instale al menos mientras pueda escapar de la

sociedad. El aspecto más cruel de la perversión social es no permitirle nunca al niño entrar en la infancia.

«Amen la infancia, favorezcan sus juegos, sus placeres, su amable instinto. ¿Quién de ustedes no ha echado de menos a veces esa edad en que la risa está siempre en los labios y en que el alma está siempre en paz? ¿Por qué quieren privar a esos pequeños inocentes del goce de un tiempo tan breve que se les escapa, y de un bien tan preciado del que no podrían abusar? ¿Por qué quieren colmar de amargura y dolores esos primeros años tan raudos que ya no volverán para ellos como no pueden volver para vosotros?» (1990, 92)². Rousseau reescribe en estas líneas el *topos* de la miseria infantil: recalifica sistemáticamente como fuerza lo que generalmente se considera expresión de impotencia. Por ejemplo, la ausencia de lenguaje articulado (*infans*) y el recurso a las lágrimas, que podrían interpretarse como sustitutos del discurso, Rousseau las toma como el signo de un saber moral de la infancia: ejemplo del lactante que se pone rojo, patalea y termina gritando cuando su nodriza lo golpea sin razón. Para él, esta dramaturgia demuestra que el sentimiento de justicia es innato: las lágrimas valen como protesta. Pero el niño (inocente) no sabe qué es la justicia y no tiene (todavía) necesidad de saberlo. Sus llantos se ajustan al sentimiento de la injusticia sufrida por un ser que no dispone de un concepto positivo de justicia. La cólera es una pasión moral, pero sin saber racional.

En este sentido, la infancia no es falta o privación, sino una sucesión de edades definidas de manera positiva. Hacia el final del libro II, Rousseau nos dice que Emilio ha llegado a la «madurez de la infancia». Es decir, que alcanzó la perfección

² Traducción modificada.

que le permitía su complejión. «Al menos ha gozado de su infancia, no le hicimos perder nada de cuanto la naturaleza le había dado». Rousseau habla también de «razón sensitiva o pueril» para expresar que las facultades aparentemente más abstractas (la razón) tienen una historia y que hay que respetar el tiempo que se necesita para su adquisición (no le enseñará entonces nada abstracto al niño, pues tendría el deseo de dominar saberes científicos que no se ajustan a su condición).

De allí surge una hipótesis impresionante: la del hombre-niño, es decir, un niño que nacería poseyendo inmediatamente las facultades del adulto. Para quienes insisten en la neotenia esta sería la situación ideal, pues el hombre se saltaría la infancia y sus miserias. Se ahorraría el tiempo perdido de la puerilidad. Ahora bien, Rousseau muestra que este hombre-niño sería un ser estúpido y monstruoso, tal como Aristóteles ve al niño, pero porque habría estado *privado de infancia*. «Si el hombre naciese grande y fuerte, su talla y su fuerza serían inútiles hasta haber aprendido a servirse de ellas (...). Supongamos que en su nacimiento un niño tuviera la estatura y la fuerza de un hombre hecho (...), ese hombre-niño sería un perfecto imbécil, un autómatas, una estatua inmóvil y casi insensible» (Rousseau 1990, 34 y 68). ¿Por qué? Porque el hombre sin infancia ciertamente tendría facultades a su disposición (lenguaje, motricidad, razón), pero no tendría la experiencia temporal del deseo de usarlas. Tendría piernas hechas para soportarlo, pero permanecería inmóvil al no haber adquirido la necesidad de moverse, una necesidad que se da justamente en el tiempo de la infancia.

En este sentido, la potencia de la infancia es la de un deseo, es decir, la constatación de una cierta inadecuación con el

mundo. Pero esta inadecuación es positiva, pues desestima las pretensiones de legitimidad de ese mundo (natural y sobre todo social). Rousseau se niega a reducir la infancia a la impotencia porque comprende que el niño, no siendo un animal, es consciente de la impotencia. Por eso los llantos. Cuando la potencia le sea dada (por ejemplo, la de moverse), sabrá usarla pues ya habrá concebido el deseo. Se haría una buena descripción de la infancia si se dijera que está en guerra con los objetos. Todo para el niño es demasiado grande, demasiado lejano o pesado. Rousseau transforma esa guerra en un principio ético que consiste en no admitir la inercia del mundo social, ni tampoco sus injusticias, como una evidencia. En otras palabras, la infancia esencial es una figura de cumplimiento respecto de la cual los órdenes del mundo pueden parecer incumplidos.

El falso testimonio

El principio de la educación rousseauiana consiste entonces en educar a los niños de manera tal que a cada edad de su vida estén en un estado de cumplimiento respecto de lo que pueden. De allí una extraña consecuencia: a los niños hay que educarlos como si fueran a morir ese mismo día. Recordemos que, en la época en la que Rousseau escribe, la mortalidad infantil en Europa alcanzaba cifras considerables. No hay, por lo tanto, ningún cinismo en este precepto, sino el dictamen según el cual hay que prepararse a cada momento para ver a un niño desaparecer sin haberse vuelto adulto. Es por ello que Rousseau quiere que los niños, si es que tienen que morir, lo hagan en plena posesión de su potencia, de manera que no se los llorará por no haberlos visto volverse adultos. «¿Sabes,

padres, el momento en que la muerte espera a sus hijos? No preparen pesadumbres quitándoles los pocos instantes que la naturaleza les da: tan pronto como puedan sentir el placer de ser, hagan que lo gocen; hagan que sea cual fuere la hora en que Dios los llame, no mueran sin haber saboreado la vida» (Rousseau 1990, 92-93)³.

De lo que se trata es de lo siguiente: que si el niño debe morir, no lo haga de manera prematura. De manera probablemente ilusoria, Rousseau desea que a la pena de perder a un niño no se le sume el dolor de sobrevivirlo. Es decir, el pesar de que no se haya vuelto adulto y de que no haya conocido el cumplimiento de lo que la naturaleza humana es. Ahora bien, la edad de la razón no es, para Rousseau, un cumplimiento absoluto sino relativo: relativo a esa edad (alrededor de siete años) en el que la palabra «razón» puede tener un significado para el niño. En consecuencia, estima que Emilio debe ser educado de manera que no tenga nunca el presentimiento de que debe volverse adulto, de que sin ello le faltaría algo.

Esta introducción del motivo de la muerte nos permite tratar, aun cuando sea superficialmente, otro signo de la potencia de la infancia: el miedo que esta suscita en los adultos. Rousseau sabe muy bien que la tradición teológica abordó por una razón bastante precisa el problema de la muerte del lactante: ¿qué pasa con las almas de los niños muertos antes de haber podido ser bautizados? Es Agustín quien, en *La ciudad de Dios*, plantea y responde la pregunta de la manera más radical. El dilema es que esos lactantes no han hecho nada que justifique su condena eterna (o no han tenido el tiempo de hacerlo). Sin embargo,

³ Traducción modificada.

no pueden ser salvados, pues tampoco han tenido tiempo de recibir el bautismo. Hay solo una manera de neutralizar el escándalo y es precisamente la forjada por Agustín: el recurso al pecado original. La culpa es innata, no supone acciones. De allí a identificar el mal con la infancia misma hay solo un paso, y Agustín no duda en darlo cuando interpreta los movimientos del bebé que se lleva todo a la boca como signos de su culpabilidad innata. Rousseau busca neutralizar ese razonamiento que identifica esta vez la impotencia de la infancia con aquello que sería una culpa innata del hombre. Este aspecto permite precisar de mejor manera la fórmula «no conocemos nada de la infancia». La infancia es supuestamente ausencia de saber, pero la tradición occidental (a la vez teológica y metafísica) hace de ella el lugar de un saber bastante particular: el de la miseria humana. Este motivo lo encontramos tanto en los estoicos como en la modernidad: los llantos del niño al nacer traducirían una predicción de la desdicha de vivir.

Así, Shakespeare hace decir al rey Lear: «En el momento de nacer / anunciamos a gritos nuestra llegada / a este gran circo gran» (2004, 159). Los llantos del recién nacido son como el presentimiento de las desdichas que esperan al adulto, sobre todo si nunca deja de ser niño. Una sola cosa sabe el niño: que la vida humana no vale la pena. Pero no maneja este saber (no puede decirlo y explicarlo), de manera que es solo testigo de la fragilidad humana, de su precariedad y su miseria. Rehabilitar la infancia podría entonces perfectamente ser equivalente a revisar la interpretación de esta escena inaugural de los llantos. Sabemos que Nietzsche (un pensador de la infancia positiva, como Rousseau, pero de una manera bien diferente) dirá de Zaratustra que nació riendo...

La pregunta es la siguiente: ¿quién hace hablar a ese niño como testigo de la miseria humana? En otras palabras, ¿cuál es la medida de la impotencia de la infancia sino la potencia del adulto o más bien del erudito que sabe lo que el lactante solo presente? Quien hace hablar al niño contra la infancia (o contra la vida) es tal vez, precisamente, quien no quisiera por ningún motivo revivir su infancia. Encontramos un signo de ello en el hecho de que Aristóteles, que es el primero en comentar los llantos del lactante en el sentido que he indicado, exprese claramente las cosas: «En efecto, hay muchas circunstancias a causa de las cuales los hombres rechazan el vivir, como, por ejemplo, las enfermedades, los sufrimientos excesivos, las tempestades; de suerte que es evidente que si, desde el principio, se nos diera la elección, hubiera sido preferible, al menos por estas razones, no haber nacido. Añádase a esto la vida que llevamos siendo todavía niños, pues ninguna persona sensata soportaría volver de nuevo a esta edad» (Aristóteles 1998, I, 5). La infancia es aquí definida como enfermedad, vida que no vale ser (re)vivida. Cercana a la vida vegetativa pero dotada de movimiento y de agitación, como los animales: el niño concentra las taras.

Pero podemos volver a poner en juego la objeción de Rousseau: ¿es el niño un falso testigo de la impotencia humana? No conocemos la infancia porque queremos a toda costa interpretarla como signo de lo que exige ser superado. ¿De dónde viene ese deseo tan intenso de salir de la infancia? ¿Es posible darle un significado político?

El temor a la infancia

Quisiera finalizar esta serie de observaciones intentando hacer algo así como una genealogía. Si la impotencia de los niños es tan constantemente consagrada en la historia de la filosofía, ¿no es justamente porque la infancia posee una potencia de tipo singular? ¿Y si la medida de la incapacidad con la que la sociedad marca al niño fuera el miedo que este le inspira? El miedo más recurrente a este respecto es el de ser gobernados por niños. Lo encontramos en la famosa frase del Eclesiastés: «¡Ay de ti, tierra, cuando tu rey es un niño!» (10:16). Esta expresión se usa a veces a propósito de gobernantes reales para designar su inmadurez. En este punto, Rousseau respondería que la inmadurez es cosa de los niños despojados de su infancia, en cierto sentido de adultos prematuros. Pero, más profundamente, puede intentarse la genealogía de esta descalificación política de la infancia apuntando a su origen en el miedo que le suscita a un mundo satisfecho con su racionalidad.

Mi hipótesis final es que la infancia se encuentra neutralizada en su potencia singular porque amenaza con volver. Existe una línea de pensadores que, contra la tradición dominante, valoran al niño como una figura de lo otro de la razón que amenaza su hegemonía. Rousseau, claro está, aunque también Nietzsche, Deleuze, Artaud o Merleau-Ponty citan a menudo una trinidad que no tiene nada de santa: el niño, el primitivo, el loco. Se trata precisamente de otorgarle un valor a formas de vida o de relación con el mundo que no están reguladas por el logos occidental. Pero en esta trinidad hay una especificidad del niño: todos hemos sido niños antes de ser hombres. El distanciamiento de la infancia se complica entonces 1) porque niños han sido todos los adultos, aunque hayan revocado esta

dimensión de su vida, 2) porque, como pasado universal, la infancia es también una posibilidad del presente y del porvenir (uno puede «parecer un niño», «volver a la niñez»). En otros términos, el hombre es ese ser que nunca acaba con su infancia.

De allí el riesgo que las potencias infantiles reflotan en la escena del poder político. Pienso en esa extraordinaria escena contada por el príncipe Myshkin en *El idiota* de Dostoievski. Myshkin es una figura de la infancia mantenida con obstinación en un medio poco favorable para la infancia. Al comienzo de la novela, este narra su estadía en un pueblo suizo donde pasaba su tiempo con los niños, lo que ya sería suficiente para suscitar desconfianza: ¿qué tiene que hacer ese idiota en medio de los niños? En ese pueblo vivía María, una joven extremadamente pobre, seducida por un viajero de negocios francés que tomó su virginidad. Desde ese momento, deshonrada, María es objeto de la reprobación general, incluida la de los niños que pasan el tiempo tirándole piedras. Es la primera etapa de un mimetismo propio de la infancia: ponen en escena, con una crueldad tanto más grande en cuanto es inocente, la persecución de la que es víctima María. Un día, los niños del pueblo ven al príncipe Myshkin besar a María (el nombre ciertamente no es anodino, Dostoievski piensa en María Magdalena y Cristo). En un primer momento, ese beso a quien encarna la vergüenza produce escándalo: duplica la violencia mimética de los niños que la agarran incluso contra el príncipe. Pero poco a poco Myshkin logra despertar la piedad de los niños hacia María. El príncipe parece estar muy lejos de Rousseau: el primero considera que los niños pueden entenderlo todo, y es eso lo que le reprochan fuertemente los habitantes del pueblo. Frente a ellos evoca la desventura sexual de María, la injusticia de la que fue objeto, en particular por parte de

las autoridades morales del pueblo (pastor, profesor). Lo que asegura el triunfo del príncipe Myshkin es lo que podríamos llamar la actitud contemplativa de los niños que lo escuchan.

De allí surge un segundo momento en el mimetismo infantil. Myshkin relata el nacimiento de la piedad de los niños hacia María, la manera en que estos cambian su rabia mimética por el cuidado constante. Como el príncipe, abrazan a la joven, le llevan ropa y comida, intentan jugar con ella. La cuidan hasta su muerte, para escándalo de la sociedad que entiende que ha perdido el apoyo de la infancia. Según los mismos términos de Dostoievski, María «recibió el perdón (...) gracias a los niños» (2012, 64).

El aspecto más memorable de esta escena reside en el terror que inspiran los niños en los habitantes del pueblo y el odio que el príncipe suscita en los miembros de la gente bien. Es como si se formara un ejército de niños que súbitamente cambia de campo y se alza contra la lógica del chivo expiatorio en la que el pueblo fundaba su unidad. ¿Qué es ese terror frente al ejército sin armas cuyos «soldados» son un idiota, una loca y unos niños? Si la potencia de los niños parece tan intensa es porque no tiene más poder que el de la bondad. Gracias a su cambio, los niños del pueblo deshacen las coordenadas morales que regían la sociedad: acaban con la condena de una mujer pobre que ha perdido el honor. Tal vez los niños son capaces de piedad (con lo que volveríamos a Rousseau), pero la medida de esa piedad es la que puede inspirar debilidad. Basta que ya no sigan el juego, que pongan fin al mimetismo puesto en obra en la persecución del chivo expiatorio para que todas las certezas de los habitantes del pueblo colapsen, lo que provoca terror en la sociedad.

«No se conoce nada de la infancia» significa en este contexto político «ignoramos lo que puede». El miedo que inspiran los niños que ya no aprueban el orden social viene probablemente de que todo orden político declara que el porvenir es su principio justificatorio («hagámoslo por los niños» escuchamos, por ejemplo, a propósito de una reforma al sistema de pensiones). En la escena de *El idiota*, los niños rechazan bruscamente cargar con la responsabilidad de las injusticias presentes en nombre de las promesas del porvenir. A esto se suma que la revuelta de los niños amenaza con propagarse, y en ese caso la sociedad entera volvería a la infancia. Luego del relato del príncipe, la generala (una aristócrata, pariente lejana de Myshkin) reacciona exclamando: «¡Soy una niña!». Como si la inocencia misma tendiera a volverse contagiosa, como si naciera un deseo de infancia susceptible de poner en duda las jerarquías de la madurez.

El príncipe confiesa haber hecho ese relato con una «segunda intención», que es menos la de emocionar que la de provocar. Esto sugiere que la escena de la inocencia es también una escena de violencia. ¿En qué sentido? Revela la fragilidad esencial del orden social, su contingencia y, finalmente, su arbitrariedad. Mirar a María con ojos infantiles es precisamente lo que no quieren los habitantes del pueblo, pues los forzaría a reconocer la irracionalidad de su sistema valórico. Pero una vez que, siguiendo al príncipe Myshkin, los niños toman partido por la pobreza y las mujeres, todo el edificio del poder simbólico se desmorona, suscitando así el terror.

Conclusión

Recapitemos las figuras que en el curso de esta conferencia ha tomado la pretendida impotencia de la infancia: es un «no todavía» de la madurez que espera su fin, es un testimonio de la fragilidad de la condición humana, está condenada al mimetismo del orden social dominante. Hemos visto que esas formas de la impotencia emanan, cada vez, de una «impotenciación» decretada desde un saber o un poder que se alza como norma. No se trata de oponer abstractamente los adultos a los niños, la juventud a la madurez. Por el contrario, la neutralización de la potencia de la infancia se nos ha aparecido como el hecho de una conciencia adulta que, privilegio de la condición humana, puede a todo momento recuperar la infancia.

La dificultad es dejar que la infancia se diga en nosotros a pesar de todo lo que nos separa de ella. Pero ¿cómo decirla sin traicionarla, puesto que no habla nuestro lenguaje? Georges Bernanos, sin duda uno de los más grandes escritores de la infancia, ha expresado perfectamente esta dificultad: «No hablamos en nombre de la infancia, pues habría que hablar su lenguaje» (2009, 7)⁴. La infancia es un caso particular, el más eminente tal vez, de las aporías de la representación: ¿cómo hablar en nombre de (y por) los seres minorizados? En otras palabras, coincidentes con el problema que he intentado plantear, ¿puede su diferencia ser interpretada de otro modo que una impotencia? Bernanos ha dado una indicación para abordar este problema recordando que la infancia es una figura singular de la alteridad, puesto que todos hemos sido niños. Para justificar sus compromisos políticos contra el fascismo

⁴ Traducción modificada.

(él, que venía de la ultraderecha), escribe: «¡Qué más da mi vida! Solo quiero que permanezca fiel al niño que fui» (2009, 70). Espero haber mostrado que esta fidelidad no es imposible. A condición, al menos, de no confundir potencia y poder, y admitir que la infancia está a veces delante de nosotros.

Bibliografía

- Aristóteles. 1998. *Ética eudemia*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 2000. *Partes de los animales*. Traducido por Elvira Jiménez Sanchez-Escariche. Madrid: Gredos.
- Bernanos, Georges. 2009. *Los grandes cementerios bajo la luna*. Traducido por Juan Vivanco. Barcelona: Lumen.
- Dostoievski, Fiódor. 2012. *El idiota*. Traducido por Juan López-Morillas. Madrid: Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1990. *Emilio, o De la educación*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza.
- Shakespeare, William. 2004. *Lear, rey & mendigo*. Traducido por Nicanor Parra. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.